

A BŰNÖK OSZTÁLYOZÁSÁNAK ANTIK ÉS KÖZÉPKORI FORRÁSAI AZ ISTENI SZÍNJÁTÉKBAN

Azokkal a kérdésekkel kapcsolatban, melyekkel e helyütt foglalkozni szeretnék, nehéz új felfedezéseket tenni. Az évszázados Dante-kutatás, különösképpen Edward Moore XIX. század végi, úttörő jelentőségű munkáit követően, kimerítő és megbízható képet alkotott arról, hogy milyen irodalmi, filozófiai, teológiai és jogi hagyományokra támaszkodik a *Pokol* és a *Purgatórium* morális építménye. De ha e képhez a filológiai tények, legalábbis az alapvető adatok tekintetében keveset tudunk is hozzátenni, magáról a képről lehetséges újat mondani. Hiszen az egyes források vagy forráscsoportok egymáshoz való viszonya, ezeknek a *Színjáték* formálódásában játszott szerepe vagy a mű jelentés-összefüggéseivel való hozzájárulása mindig értékelés és értelmezés kérdése, ami a jelenlegi témával való foglalkozást is aktuálissá teszi. Ezt éppen a legutóbbi évek Dante-kutatásai mutatják legjobban, melyek közül különösen érdekesek Teodolinda Barolini és Alison Morgan elemzése a bűn dantei fogalmáról és a bűnök klasszifikációjáról, illetve azokról a forrásokról és előzményekről, melyekre e problémák költői feldolgozása és doktrinális tárgyalása során Dante támaszkodhatott.¹ Elemzéseik fényében úgy látszik, igenis vannak új területek a Dante-kutatásban. Ilyen például a látomásos irodalom és a *Színjáték* viszonyának vizsgálata: „a látomások – mondja Barolini – új utakat nyitnak a Dante-kutatás széles körben elemzett területein is”.²

A továbbiakban két nagyon szerény célt tűzök magam elé. Először felvetek néhány elméleti és történeti kérdést a bűnök lehetséges felosztási alapjaira vonatkozóan, majd pedig megpróbálom a *Színjáték* és a forrásaiul szolgáló szövegek közti kapcsolatot néhány megjegyzés erejéig kommentálni.

¹ MORGAN 2012; BAROLINI 2012a; BAROLINI 2012b és BAROLINI 2015.

² BAROLINI 2015, 465.

1.

1.1.

A bűnök osztályozása természetesen szoros összefüggést mutat a büntetés formáinak és fokozatainak problémájával, illetve azzal a kérdéssel, hogy mi tekintsünk a büntethetőség alapjának és a büntetés tárgyának. Vajon mit büntet a büntető hatalom? A szubjektum által elkövetett tettet vagy azt, ami maga a szubjektum? Vajon büntethetők a szubjektum lelki tulajdonságai, érzelmei, diszpozíciói és hajlamai?

A középkorban jól ismerték ezt a dilemmát, s úgy oldották meg, hogy az ember mind effektív cselekedeteiért, mind pedig hiteiért, gondolataiért és érzelmeiért is büntethető. Danténál a *Pokol* és a *Purgatórium* egész rendszere, illetve a túlvilág e két birodalmának egymáshoz való viszonya teljes egészében ezen a megoldáson alapul.

Mielőtt továbbmennénk, közbe kell szúrni, hogy a dilemma természetesen közletről érinti a szabadság, az akaratszabadság és a felelősség kérdését. Hiszen úgy tűnik, hogy amíg tetteinket szabad elhatározásból hajtjuk végre, s így felelősséget viselünk miattuk, addig nem evidens, hogy hajlamainkat, érzelmeinket és általában véve tulajdonságainkat szintén szabadon választjuk meg, s miattuk is felelősek vagyunk. A „tettek *versus* diszpozíciók” dilemmájának ezt az oldalát Dante nem vizsgálta, de a keresztény teológia fő vonulatának talaján állva meg volt győződve arról, hogy a szabadság princípiuma, „*a legnagyobb adomány, amellyel Isten az emberi természetet felruházta*”,³ nem tűr semmi olyan különbségtevést, mely az előbbi oppozícióban jut kifejezésre. A szabadság ezért minden esetben, minden további különbségtevés nélkül alapja az erkölcsi ítélezésnek, a felelősségre vonásnak és a büntethetőségnek. A világban lévő, a tetteinkben vagy az önmagunkban megnyilvánuló rossz, illetve annak kézenfekvő kifejeződése, a bűn maga is a szabad akaratban, pontosabban a szabad akaratból megajándékozott emberben gyökerezik. Bár a rossz princípiumát Lucifer testesíti meg, bűneinkért, bűnös tetteinkért és bűnös hajlamainkért nem hárítható át órá a felelősség. Dante világán

³ *Mn.*, I xii, 6 (Sallay Géza fordítása); vö. *Pd.*, V, 19–22: „*A legfőbb ajándék, amit teremtnők / nekünk adott [...] / [...] / [...] a szabad akarat*” (Nádasdy Ádám fordítása). A felhasznált kiadások: ALIGHIERI 1962 és ALIGHIERI 2016.

belül ez abban mutatkozik meg, hogy Lucifer szinte teljes passzivitásra kényszerül. Mint Pál József fogalmaz jelen kötetünkben, a költő „*a kozmosz működésének periferiájára szorította*” a sátánt, akinek „*szenvedés okozásán kívül [...] szinte semmilyen szerepe nincsen*”.⁴

Visszatérve gondolatmenetünk kiindulópontjához, nem lehet kétség afelől, hogy a hajlamok vagy diszpozíciók büntethetőségének elve a középkori mentalitás része, és (bár nyomai a legutóbbi időkig kísértene) nyilvánvalóan ellentmond a modern felfogásnak. Azonnal hozzá kell tennünk: az elv az antik hagyománytól, legalábbis annak uralkodó tendenciáitól hasonlóképpen idegen. A *Nikomakhoszi etikában* például azt olvashatjuk, hogy „*az érzelmek miatt dicséret vagy gáncs nem érhet bennünket*”, már csak azért sem, mert „*a harag vagy a félelem előzetes elhatározás nélkül támad bennünk*”.⁵ Más szóval: nem vagyunk kárhoztathatók érzelmeink miatt, mivel nem tehetünk arról, hogy adott esetben milyen érzelmi állapotban vagyunk. Itt hadd emlékeztessenek arra, hogy Arisztotelész a vágyat, az indulatot, a félelmet, a magabiztosságot, az irigységet, az örömet, a szeretetet, a gyűlöletet, a sóvárgást és a féltékenységet sorolja az érzelmek közé, vagyis listáján olyan negatív érzelmek is szerepelnek, melyek Dante koncepciója és egyáltalán a középkori gondolkodás szerint egyértelműen büntetést érdemelnek.

Létezik tehát a bűnöknek egy olyan osztályozása, amely kiterjed az érzelmekre. Ez a bibliai hagyományra vezethető vissza. Az Újszövetség különböző helyein például a bűnök következő lajstromai fordulnak elő: „*gonosz gondolatok, házasságtörések, lopások, gyilkosságok, hűtlenség, kapzsiság, gonoszság és csalárdság, kicsapongások, irigység, káromkodás, kevélység és esztelenség* (Mk 7, 21–22); „*paráznaság, tisztátalanság, bujaság, bálványimádás, mágia, ellenségeskedés, viszálykodás, versengés, harag, veszekedés, széthúzás, szakadás, irigykedés, részegeskedés, tobzódás és hasonló*” (Gal 5, 19–20).

A Dante előtti évszázadokban született népi szövegekben, irodalmi művekben, teológiai, filozófiai és jogi értekezésekben az e világi vagy túlvilági büntetést érdemlő bűnök között hasonlóképpen szerepelnek a negatív érzelmek, mint például a kevélység, az irigység és a harag.

⁴ Ld. lent, 28 és 35.

⁵ Arist., *Eth. Nic.*, 1105b és 1106a (Szabó Miklós fordítása). A felhasznált kiadás: ARISZTOTELÉSZ 1971.

1.2.

A „mit büntetni” kérdésből (tettek *versus* bűnös érzelmek és diszpozíciók) levezethető néhány további, egymástól részben különböző és egymást részben átfogó distinkció. Ide tartozik a főbűnök, vagyis a főbenjáró (kapitális) bűnök és a bocsánatos bűnök megkülönböztetése.

A főbűnök mibenlétére, számára (vagyis hogy hét vagy nyolc van-e belőlük) és relatív súlyára vonatkozó konszenzus a XII. században születik meg, s attól kezdve egy megszilárdult tanítással van dolgunk. Aquinói Szent Tamás felsorolásában ezek a következők: *superbia / inanis gloria, invidia, ira, tristitia / acedia, avaritia / cupiditas, gula, luxuria*.⁶ Ennek pontosan megfelel a *Purgatórium* beosztása Danténál, akinél a bűnök lajstroma a következő: kevélység, irigység, harag, jóra való restség, fös-vénység, torkosság, bujaság.

Feltűnő, hogy mindkét listán az első három helyen olyan tételeket találunk, melyeket leginkább az érzelmek kategóriájába sorolhatunk. Emellett a szóban forgó, negatívnak vagy bűnösnek mondható három érzelem szorosan össze is függ egymással abban a tekintetben, hogy nehéz, sőt lehetetlen fölöttük racionális kontrollt gyakorolni, s hogy külön-külön és együttesen bomlasztóan hatnak a társadalmi együttélésre, az egyének és a csoportok közötti szolidaritásra.

Ezen a ponton óhatatlanul beleütközünk az érzelmek és az ész ellentétének problémájába, mely az európai irodalom kezdeteitől fogva (Akhilleusz haragja!) végigkíséri kultúránk történetét. Az ész által kontrollálhatatlan érzelmek témája nyit teret az örület témájának (Aiasz haragja!), mely szintén az antikvitástól kezdve van jelen irodalmi és filozófiai kultúránkban. Ez az ellentét előbb-utóbb elvezet vagy visszavezet a bűn problémájához, hiszen az ésszel szembekerülni, engedni a szenvedélynek és az örület hatalmába kerülni Aiasz esetében nem más, mint a gőgös elbizakodottság büntetése:

*Nevetnek rajtam gőgömrét, ó, jaj nekem!*⁷

⁶ *Summa Theologiae*, I^a II^{ae}, q. 84, art. 4. A felhasznált kiadás: AQUINAS 1952.

⁷ Soph., *Aias*, 363 (Kerényi Grácia fordítása). A felhasznált kiadás: SZOPHOKLÉSZ 1979.

Egy másik tragikus hős, Médeia esetében az esztelenség maga a bűn:

*Tudom, hogy szörnyű bűn, amit merészelek,
de elmémnél hatalmasabb a szenvedély,
az emberek legtöbb bajának fő oka.*⁸

A bűn egyik meghatározásává, illetve a bűnök egyik formájává lép tehát elő az ész semmibevétele, vagyis az esztelenség, ahogyan ez a Francesca da Riminiről szóló epizódban explicite is megfogalmazódik: a pokol második körében az bűnhődik, aki „*a vágyat rendeli az ész fölé*”.⁹

1.3.

Visszatérve az érzelmek, diszpozíciók és hajlamok bűnös voltának és büntethetőségének kérdésére, hangsúlyozni kell, hogy a középkor nagy gondolkodói néha közel álltak ahhoz, hogy felismerjék, milyen nehézségek fakadnak egy olyan elméletből, amely szerint bűnösök és büntethetők lehetünk csak azért, amik vagyunk, s amilyen tulajdonságaink és érzelmeink vannak. Ha e nehézségeket nem is tudták explicit módon tudatosítani, világosan érezték, hogy az effektíve elkövetett bűnös tettek és a bűnös hajlamok azonos megítélése, egy szintre helyezése a büntetés szempontjából, morálisan és racionálisan nehezen fogadható el.

Ezt a feszültséget újabb distinkciók segítségével igyekeztek feloldani. Így különbséget tettek a spirituális és a testi bűnök, illetve a halálos és a bocsánatos bűnök között. Elméletileg azonban jóval fontosabb, hogy a tulajdonképpen nehézséget okozó problémával is megpróbáltak szembenézni, vagyis súlyuk szerint megkülönböztették a bűnös tetteket és a bűnös hajlamokat, s a *peccatum* és a *vitium* szembeállításával fogalmilag is megragadták, hogy morálisan más-más megítélés alá esik és más módon büntetendő a ténylegesen elkövetett bűnös cselekedet és az arra hajlamosító lelki tulajdonság. Ez Abélard újítása volt. Őt követve elválasztották egymástól a tettet és az intenciót, a tényleges, immár visszavonhatatlan bünt és a bűnre hajlamosító, velünk született testi és lelki

⁸ Eur., *Med.*, 1078–1080 (Kerényi Grácia fordítása). A felhasznált kiadás: EURIPIDÉSZ 1984.

⁹ *If.*, V, 39 (Nádasdy Ádám fordítása); az eredetiben: „*che la ragion sommettono al talento*”. A felhasznált kiadás: ALIGHIERI 1987.

tényezőket, köztük az érzelmeket. A bűnre sarkalló *vitium*mal szemben – mint Abélard kifejtette – a *peccatum*, vagyis az effektíve elkövetett bűn abban áll, hogy a szubjektum egy cselekedet formájában egyetértését fejezi ki a benne lévő rossz diszpozícióval: „*ezt az egyetértést nevezzük bűnnek*”¹⁰

Ezt a fejlődést az *Isteni Színjáték* koronázza be mind intellektuálisan, mind a költői fikció által teremtetett lehetséges világ érzékletes képében. A dantei pokol és purgatórium morális rendjének különbözősége a *peccatum* és a *vitium* következetesen végigvitt különbségtételére épül.

2.

2.1.

Alapvetően ebből a distinkcióból vezethetők le a két világ berendezése, immanens jellemzői és konstrukciós elvei közötti különbségek, s hogy az egyik vagy a másik *cantica* kidolgozásakor a költő a források mely körét használja inkább.

A „források” problémája általában is, de Dante esetében különösen, számos nehézséget rejt magában, melyek egyrészt elviek, másrészt gyakorlatiak. A nehézségek elviek, hiszen nincs egyszerű módja annak, hogy fogalmilag meghatározzuk, mi tekinthető egyáltalán forrásnak; de gyakorlatiak is, hiszen még egy megfelelő elvi válasz birtokában sem könnyű eldönteni, hogy *b* szöveg *a* szöveg forrása lenne abban az értelemben, hogy *a* bizonyos tartalmi vagy formai jellemzői csakis *a* szerzőjének *b*-vel való közvetlen kontaktusa révén magyarázhatók. (Elég-e tudnunk, hogy *a* szerzője olvasta *b*-t?) Akkor is így van ez, ha különben a források azonosítását illetően Dante, a nyelvére és szerzői mentalitására oly jellemző önreflexivitás révén, legtöbbször a segítségünkre van, hiszen számtalan olyan jelet helyez el a szövegben, mely közvetlenül utal az adott hely forrására.

Dante esetében két szélsőséges, de egyaránt elfogadható álláspont lehetséges. Egyrészt igazat adhatunk Giorgio Petrocchinak, aki egy helyen kijelenti (nyilván nem egészen szó szerint értve), hogy a *Színjátéknak* csak két igazi „forrása” van: „*az Aeneis mint a pokoljárás*

¹⁰ ABÆLARDUS 1989, 51.

leírásáról szóló nagy irodalmi tapasztalat folytonos emlékezete, és a Biblia mint az Ótestamentumban bejelentett és az Újtestamentumban megélt profetikus látomások summája s mint egy nagy misztikus-látomásos konstrukció”.¹¹

E sommás megállapítás nyilvánvalóan a költő ihletét kiváltó, a *Színjáték* egészének háttéréül szolgáló alapvető olvasmányélményekre vonatkozik. Helyénvaló tehát, ha megtartva a Petrocchi kijelentésében rejlő igazságot, továbbra is követjük a filológusok konvencionális útját, vagyis számba vesszük a dantei szöveghelyek viszonyát minden lehetséges forrásszöveghez, s feltárjuk az intertextualitás, a szövegegyezések, a közvetett „hatások”, a más szövegek általi ihletés vagy az utánzás különféle eseteit. Azt hiszem, a legtöbb esetben olyasmivel lesz dolgunk, amit Umberto Eco az interpretáció formáit vizsgálva „használatnak” nevezett,¹² olyasmit értve ezen, hogy egy szöveget, függetlenül a neki tulajdonítható jelentéstől, saját céljainkhoz igazítunk hozzá.¹³ Ezen az úton – s íme a másik szélsőség – oda jutunk, hogy alig marad az *Isteni Színjátéknak* olyan sora, melyhez ne lenne hozzárendelhető valamilyen forrás.

Itt meg kell elégednünk a bűnök osztályozására és az első két *canticában* megfogalmazott morális koncepcióra vonatkozó néhány további utalással. Nagy vonalaiban tekintve ez az egyik olyan kérdéskör, melynek vizsgálatakor világosan elkülöníthető egymástól az ókori pogány és a középkori keresztény források csoportja, pontosabban e forráscsoportok szerepe a túlvilág morális rendjének elképzelésében. Egyszerűen fogalmazva: a *Pokol* konstrukciója az antik, a *Purgatóriumé* pedig a keresztény forrásokra támaszkodik.

Közbe kell vetni, hogy ez a szembeállítás természetesen relatíve értendő. Bár – mint erre még visszatérek – a purgatórium elmélete Dante idejében egészen új keletű, már Vergiliusnál is megtalálható a *Purgatórium* egy olyan előképe, mely bizonyosan a költő szeme előtt lebegett. Anchises így írja le a Léthe partján összezsúfolódó lelkeket:

¹¹ PETROCCHI 1989, 121.

¹² ECO 1979.

¹³ Ld. az „Uso e interpretazione” c. fejezetet, *ibid.*, 59–62.

*Hajdani bűneikért most hát kínokkal adóznak,
Így vezekelnék. Van, ki szelek viharába fészítve,
Van, ki viszont vízörvényben függ, vagy belemártva
Lángtengerbe, hogy az perzselje le, mossa ki bűnük.*¹⁴

Hadd tegyek még egy kitérőt. Általános az egyetértés abban, hogy Dante előtt senki sem dolgozta ki olyan részletesen a túlvilág képét, mint ő, s a bűnőknek sem nyújtotta senki az övéhez fogható cizellált osztályozását. Ezt illusztrálандó még egyszer idézem Vergiliust, aki rengeteg bűnt említ szinte véletlenszerűen egymásra halmozva, és felsorolását így fejezi be:

*Ámde ha száz torkom, száz nyelvem volna, s a hangom
Vasból lenne, se győzném mind szóval kifejezni,
Hány bűn létezik, és hány megtorlás van ezekre.*¹⁵

A *Pokol* antik forrásai tekintetében nyilvánvalóan a XI. ének a legfontosabb fogódzó, ahol Dante a *Nikomakhoszi etikából* vett arisztotelészi sémára hivatkozva fejti ki a bűnök felosztását és sorolja be a bűnösök egyes kategóriáit a pokol különböző köreibbe. Pontosabban szólva Dante csak a felosztás elveit, illetve a bűnök hármas osztályozását („*incontinenza*”, „*malizia*”, „*la matta bestialitade*”)¹⁶ veszi át a *Nikomakhoszi etikából*, ahol Arisztotelész a következőket mondja: „*erkölcsi tekintetben három dologtól kell őrizkednünk: a lelki rosszaságtól, a fegyelmezetlenségtől és az állatiasságtól*”.¹⁷

Érdekes ezen a helyen felidézni, mi a pontos formája Dante Arisztotelészre történő utalásának:

¹⁴ Verg., *Aen.*, VI, 739–742 (Lakatos István fordítása); az eredetiben: „*Ergo exercentur poenis veterumque malorum / supplicia expendunt: aliae panduntur inanes / suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto / infectum eluitor scelus aut exuritur igni*”. A felhasznált kiadások: VERGILIUS 1984, illetve VERGILIUS 1972.

¹⁵ Verg., *Aen.*, VI, 625–627 (Lakatos István fordítása); az eredetiben: „*Non, mihi si linguae centum sint oraue centum, / ferrea vox, omnis scelerum comprehendere formas, / omnia poenarum percurrere nomina possim.*”

¹⁶ *If.*, XI, 82–83; Babitsnál: „*mértéktelenség*”, „*örvendés a káron*”, „*bamba baromság*”; Nádasdynál: „*mértéktelenség*”, „*gonoszság*”, „*kegyetlen állatiasság*”.

¹⁷ Arist., *Eth. Nic.*, 1145a (Szabó Miklós fordítása).

*Non ti rimembra di quelle parole,
con le quai la tua Etica pertratta
le tre disposizion che 'l ciel non vole.*¹⁸

Nehéz elhárítani a benyomást, hogy itt Dante lényegében úgy jár el, mintha egy traktátust írna és lábjegyzetet fűzne szövegéhez, megadva – mégpedig itt majdnem szó szerinti idézet formájában – a kifejtett gondolatok pontos eredetét. Ezt a benyomást erősíti a birtokos névmás hozzáfűzése az *Etikához* („*la tua Etica*”), ami akár a mű egy konkrét (saját?) példányára is vonatkozhat. Ez az egyik legexplicitebb és legerősebb módja egy forrás megadásának. De ugyanezt a módszert figyelhetjük meg az ének további, az uzsoráról szóló részeiben is, ahol csöppet sem változik a szöveg értekezésjellege, és előbb általában a filozófia (ami persze nem más, mint az arisztotelészi filozófia), majd pedig újra Arisztotelész, végül a Genézis lesz a hivatkozási alap:

*„Filosofia”, mi disse „a chi la ’tende,
nota non pure in una sola parte,
come natura lo suo corso prende
da divino intelletto e da sua arte;
e se tu ben la tua Fisica note,
tu troverai non dopo molte carte,
che l’arte vostra quella, quanto pote,
segue, come ’l maestro fa il discente;
sì che vostr’ arte a Dio quasi è nepote.
Da queste due, se tu ti rechi a mente
lo Genesi dal principio, conviene
prender sua vita ed avanzar la gente”.*¹⁹

¹⁸ If., XI, 79–81; Babitsnál: „Nem emlékeznél már ama szavakra, / mikkel leírja Etikád a három / állapotot, melyet sújt ég haragja?”; Nádasdy Ádám fordításában: „Nem emlékszel a világos szavakra, / melyekkel tárgyalja az Etikád / az égben gyűlölt három hajlamot”.

¹⁹ If., XI, 97–108; Nádasdy Ádám fordításában: „A filozófia, ha jól megérted / – felelte –, több helyütt is rámutat, / hogy a Természet másolja csupán / Istennek tervét és munkálkodását. / Majd nézz utána jól a Fizikádban, / ott azt találod (alig kell lapozni), / hogy munka s művészet csak követi / tanítvány módján a Természetet. / A művészet így Isten unokája! / A Természetből s a munkálkodásból / (idézd föl a Genézis elejét!), / e kettőből kell élnünk s gyarapodnunk”.

Mint látjuk, itt már nincs szó olyan közeli tartalmi megfelelésekről, mint az előző esetben, hiszen az általános filozófiai elvekre való hivatkozás azt a célt szolgálja, hogy a középkori deduktív érvelés szellemében ezekből le lehessen vezetni az uzsora elítélését. A hivatkozás ugyanakkor formailag még precízebbnek, sőt pedánsabbnak látszik, mint előbb, hiszen a költő úgy tesz, mintha egyenesen oldalszámokat adna meg („*alig kell lapozni*”, „*idézd föl a Genézis elejét!*”). Az arisztotelészi *Fizikára* és a *Genézisre* történő egymás utáni hivatkozás pedig azt a gondolatot támasztja alá, hogy a klasszikus filozófia és a Biblia a *Színjáték* egymást megerősítő forrásai.

Természetesen van sok olyan eset, amikor Dante nem jelöli meg forrását, de a forrás majdnem biztosan megadható. Ennek fontos példája az Arisztotelésznél „lelki rosszaságként” (Danténál: „*malizia*”) szereplő bűn felosztása két további alcsoportra:

*D'ogni malizia [...]
ingiuria è 'l fine, ed ogni fin cotale
o con forza o con frode altrui contrista.
Ma perché frode è dell'uom proprio male,
più spiace a Dio; e però stan di stutto
li frodolenti [...].*²⁰

A lelki rosszaságnak tehát a „jogtalanság” („*ingiuria*”) a következménye, melynek két formája az erőszak és a csalás. Dante itt úgy okoskodik, hogy lévén az ész az ember sajátja, az ész segítségével, „racionálisan” elkövetett bűnök súlyosabb megítélés alá esnek, mint az erőszakos cselekedetek. A csalók megvetendőbbek, mint az erőszaktevők. Ennek megfogalmazásakor majdnem bizonyosan szeme előtt lebegett Cicero passzusa: „*Minthogy pedig a jogtalanságot kétféleképpen, azaz vagy erőszakkal, vagy alattomban követik el, az alattomoság mintegy a róka, az erőszak az oroszlán tulajdonsága: mindkettő idegen az embertől, az alattomoság azonban inkább megérdemli a gyűlöletet. Azok követik el a*

²⁰ *If.*, XI, 22–27; Nádasdy Ádám fordításában: „*Minden gonoszság célja: ártani, / akár hamissággal, akár erővel; / [...] / S mert a hamisság tisztán emberi, / Isten jobban haragszik érte, úgyhogy / a hamisak bűnhődnek legalul.*”

legaljasabb igazságtalanságot, akik akkor, amikor a legálnokebbul cseleksenek, úgy tesznek, hogy derék embereknek tűnjenek fel.”²¹

Jegyezzük meg: Dante – csakúgy, mint Tamás, aki az ő szemében is a legnagyobb teológiai tekintély volt – tudatában volt annak, hogy nem lehet teljesen, vagyis nem lehet minden szempontból szétválasztani a szenvedélyeket és az ész, vagy a cselekedetek szellemi és testi aspektusait. Mindenesetre ezen a korláton belül ítélte súlyosabbnak a csalárdságot, mint az erőszakot, s ezen belül vélte súlyosabban büntetendőnek a spirituális bűnöket, mint a testieket, ez utóbbiak elkövetőit akár szánandónak is tartva, ahogyan erről a Francesca-epizód tanúskodik.

2.2.

A *vitium* és a *peccatum* Aquinói Tamás lényegre törő meghatározása szerint úgy állítandó egymással szembe, mint „rossz habitus” és mint „rossz cselekedet”. Arra a kérdésre, hogy a kettő közül melyik a súlyosabb, Tamás azt a választ adja, hogy a rossz cselekedet a súlyosabb, más szóval „*elítélendőbb rosszat cselekedni, mint az, hogy képesek vagyunk rosszat cselekedni*”.²² Nem kevésé fontos a „rendetlenség” vagy „rendezetlenség” („rendetlen cselekedet”, „rendetlen szeretet”) fogalma, illetve a lélek kétféle rendetlenségének megkülönböztetése, melyet Tamás a halálos és bocsánatos bűnök megkülönböztetésére vezet be.²³ A „rendetlen” szeretet, mely „rossz tárgyra” irányul vagy a jót „túl gyengén vagy túl erősen” szereti, kardinális pontja a dantei *Purgatórium* morális beosztásának.²⁴ Ha mindehhez hozzávesszük a főbenjáró vétkek felsorolását, megnevezését és meghatározását (amely szerint ezekből „más vétkek erednek”),²⁵ akkor előttünk áll a dantei *Purgatórium* fogalmi váza.

²¹ Cic., *Off.*, I 13, 41 (Havas László fordítása); az eredetiben: „*Cum autem duobus modis, id est aut vi aut fraude fiat iniuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur; utrumque homine alienissimum, sed fraus odio digna maiore. Totius autem iniustitiae nulla capitalior quam eorum, qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur.*”. A felhasznált kiadások: CICERO 1974, illetve CICERO 1963.

²² *Summa Theologiae*, I^a II^{ae}, q. 71, art. 3.

²³ *Ibid.*, q. 72, art. 5.

²⁴ *Pg.*, XVII, 95–96: „*ma l'altro puote errar per male obietto, / o per troppo, o per poco di vigore*”.

²⁵ *Summa Theologiae*, I^a II^{ae}, q. 84, art. 3.

Ezek szerint jó okkal kijelenthetjük, hogy filozófiai és teológiai szempontból a dantei *Purgatórium* közvetlen előzményét a bűnökről és vétkekről szóló tamási tanítás jelenti (sokszor szövegszerűen, vagyis abban a formában, ahogyan az a *Summa Theologiae* II/I. részében meg van fogalmazva).

Más kérdés, hogy mennyiben lenne itt megfelelő a „forrás” kifejezés használata, hiszen ezzel kapcsolatban két megfontolás is felmerül. Egyrészt az, hogy a Tamásnál olvasottak elég jelentős része nem más, mint a korban kikristályosodott és Dante számára számos más formában is ismert nézetek világos és rendszerezett megfogalmazása. Másrészt azt is figyelembe kell venni, hogy a bűnök purgatóriumi felosztásától elválaszthatatlan magára a purgatóriumra mint a túlvilág önálló részére vonatkozó elképzelés, melynek megszületésében sokkal több szerepet játszanak a XII–XIII. századi gyónási kézikönyvek, a populáris látomásos irodalom²⁶ vagy a népi hiedelmek,²⁷ mint a magas kultúrából származó filozófiai elgondolások. Vagyis szót kellene ejtenünk a purgatórium Dante idejében még nem is olyan nagy múltú történetéről, ami ezúttal nem lehet feladatunk.²⁸ (Arra emlékeztetek csupán, hogy IV. Ince pápa 1254-ben használja először a „purgatórium” kifejezést, s majd az 1274-es második lyoni zsinat szentesíti a purgatóriumról szóló doktrínát.)

A *peccatum versus vitium* oppozícióval összefüggésben, illetve azzal nagyrészt párhuzamosan, a *Pokol* és a *Purgatórium* világa közötti különbséget olyan további oppozíciók jelzik, mint például véglegesség *versus* ideiglenesség, javíthatatlan *versus* javítható, megbocsáthatatlan *versus* bocsánatos, örök bűnhődés *versus* vezeklés. Míg tehát a véglegesen pokolra került lelkek meg nem bánt és megbocsáthatatlan bűnös

²⁶ A számos szöveg közül, melyben megjelennek a túlvilág népi ábrázolásai, említsük a XI. századból a *Tundal látomását* (*Visio Tnugdali*), vagy 1206-ból a *Thurkill látomását*. Az utóbbi az első olyan szöveg, mely a purgatóriumot a pokolhoz és a paradicsomhoz hasonlóan önálló túlvilági helyként ábrázolja.

²⁷ A halottlátásra, a túlvilági üzenetek közvetítőire és a lelkek halál utáni sorsára vonatkozó folklorisztikus hiedelmeknek a dolog természeténél fogva kevés írásos nyoma van. Ezért is felbecsülhetetlen forrás Emmanuel Le Roy Ladurie monográfiája, mely a későbbi XII. Benedek pápa által folytatott inkvizíciós vizsgálatok alapján leírja a XIV. század eleji okszitán falu, Montaillou teljes lakosságának világképét (LE ROY LADURIE 1997).

²⁸ Természetesen elengedhetetlen ebben az összefüggésben Jacques Le Goff alapvető művére utalnunk (LE GOFF 1981).

cselekedeteikért örök büntetést szenvednek, addig a purgatóriumban ideiglenesen tartózkodó lelkek bűnös, de kijavítható hajlamaikért vezekelnek.

Talán megkockáztatható a következő történeti interpretáció. A bűnök azon két osztályának éles megkülönböztetése, mely a tettek és a hajlamok szembeállításán alapszik, s a középkor évszázadaiban a *Színjáték* megszületéséig hosszú fejlődésen ment át, teológiai fogalmakban fejezi ki azt a szellemi fejlődést, mely elvezetett az ember nevelhetőségébe és javíthatóságába vetett optimista hit kialakulásáig.

Bibliográfia

ABAEILDUS

- 1989 ABAELARDUS, [Petrus], *Etika*, ford. TURGONYI Zoltán, Budapest, MTA Filozófiai Intézet, 1989.

ALIGHIERI

- 1962 *Dante összes művei*, szerk. KARDOS Tibor, Budapest, Magyar Helikon, 1962.
- 1987 ALIGHIERI, Dante, *Divina Commedia*, a cura di Alfredo TROMBETTI, Roberta BALBONI, Bologna, Zanichelli, 1987.
- 2016 [ALIGHIERI,] Dante, *Isteni Színjáték*, ford. NÁDASDY Ádám, Budapest, Magvető, 2016.

AQUINAS

- 1952 *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas*, translated by the Fathers of the English Dominican Province, voll. I–II, Chicago–London, William Benton, 1952.

ARISZTOTELÉSZ

- 1971 ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi ethika*, ford. SZABÓ Miklós, Budapest, Magyar Helikon, 1971.

BAROLINI

- 2012a BAROLINI, Teodolinda, *Il secolo di Dante. Viaggio alle origini della cultura letteraria*, Milano, Bompiani, 2012. [Eredeti

- kiadása: BAROLINI, Teodolinda, *Dante and the Origins of Italian Literary Culture*, New York, Fordham University Press, 2006.]
- 2012b BAROLINI, Teodolinda, Il multiculturalismo medievale e la teologia dantesca dell'*Inferno*, in BAROLINI 2012a, 157–193.
- 2015 BAROLINI, Teodolinda, Miért írta meg Dante a Színjátékot? Dante és a látomásirodalmi hagyomány, ford. MOLNÁR Annamária. *Filológiai Közöny*, 61 (2015), 462–468. [Eredeti megjelenése: BAROLINI, Teodolinda, Perché Dante scrisse la *Commedia*? Dante e la tradizione visionaria, in BAROLINI 2012a, 193–205.]
- CICERO
- 1963 M. TULLI CICERONIS *De officiis. De virtutibus*, rec. C. ATZERT, Leipzig, Teubner, 1963.
- 1974 *Marcus Tullius Cicero válogatott művei*, vál., utószó HAVAS László, Budapest, Európa, 1974.
- ECO
- 1979 ECO, Umberto, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, Bompiani, 1979.
- EURIPIDÉSZ
- 1984 *Euripidész összes drámái*, ford. DEVECSERI Gábor, HORVÁTH István Károly, et al., Budapest, Európa, 1984.
- LE GOFF
- 1981 LE GOFF, Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- LE ROY LADURIE
- 1997 LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Montaillou, egy okszitán falu életrajza (1294–1324)*, ford. JÁSZAY Gabriella, Budapest, Osiris, 1997.

MOORE

- 1899a MOORE, Edward, *Studies in Dante*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1899.
- 1899b MOORE, Edward, The Classification of the Sins in the *Inferno* and *Purgatorio*, in MOORE 1899a, 152–209.

MORGAN

- 2012 MORGAN, Alison, *Dante e l'aldilà medievale*, Roma, Salerno, 2012. [Eredeti kiadása: MORGAN, Alison, *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.]

PETROCCHI

- 1989 PETROCCHI, Giorgio, *Vita di Dante*, Bari, Laterza, 1989.

SZOPHOKLÉSZ

- 1979 *Szophoklész drámái*, ford. BABITS Mihály, DEVECSERI Gábor, et al., Budapest, Európa, 1979.

VERGILIUS

- 1972 P. VERGILI MARONIS *Opera*, rec. R. A. B. MYNORS, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- 1984 *Vergilius összes művei*, ford. LAKATOS István, Budapest, Európa, 1984.

On the Classical and Medieval Sources of the Classification of Sins in the Divine Comedy

After raising theoretical and historical questions on the principles of division of sins, the author discusses the relationship between Dante's poem and the classical and medieval concepts that inspired the *Comedy*. He investigates in this framework the opposition between *peccatum* and *vitium* which is the main difference between the worlds of the *Inferno* and the *Purgatorio*.